



Ensayo

Repensar la cultura latinoamericana: *Aproximación al Otro y al carnaval como expresión cultural del pensamiento*

Mayerli Alejandra Deraso Andrade¹

● Resumen

La reflexión por el Otro ha sido motivo del quehacer filosófico latinoamericano, entonces la propuesta de este trabajo es sobre una posible reflexión del Otro a través del Carnaval, como una de las expresiones de la cultura. Por ello, es de gran importancia conocer y apropiarse de estas manifestaciones culturales desde la filosofía latinoamericana para comprender el funcionamiento que la alteridad toma desde el campo de las prácticas culturales.

Palabras clave: Otro, carnaval, cultura, periferia, liberación, filosofía latinoamericana.

¹ Universidad de Nariño, Facultad de Ciencias Humanas. Licenciatura en Filosofía y Letras
Contacto: mayerlideraso@hotmail.com



The hand descends Repensar a cultura latino- americana: *Aproximação ao Outro e ao carnaval como expressão cultural do pensamento*

● Resumo

A reflexão pelo Outro há sido motivo de atividades filosófica latino-americano, então a proposta deste trabalho é sobre uma possível reflexão do Outro através do Carnaval, como uma das expressões da cultura. Por isso, é de grande importância conhecer e apropriar-se destas manifestações culturais desde a filosofia latino-americana para compreender o funcionamento que a alteridade toma desde o campo das práticas culturais.

Palavras chaves: Outro, carnaval, cultura, periferia, liberação, filosofia latino-americana.

Re-thinking Latin American culture: *An approximation to the Other and carnival as a cultural expression of thinking*

● Abstract

The reflection on the Other has been a subject for philosophical activity in Latin America, so this research work aims to make a possible reflection through Carnival as one of the cultural expressions. This is why it is so important to get to know and

seize these cultural expressions from the Latin American philosophy, in order to understand the way otherness works from the cultural practices field.

Key words: Other, carnival, culture, periphery, liberation, Latin American philosophy.

● Sobre la Cultura latinoamericana

Para los filósofos latinoamericanos de la liberación, referenciando particularmente a Dussel, la filosofía latinoamericana consiste en un proyecto de liberación de América Latina como exterioridad negada e insospechada, para abrir una nueva posibilidad, un nuevo advenimiento, proyecto o discurso liberador que plantea pensar y re-pensar la América Latina como aquello otro que ha sido impensado o negado y alienado por la filosofía clásica del pensamiento europeo.

América Latina ha sido hasta ahora mediación del proyecto de aquellos que nos han interiorizado o alienado en su mundo como entes o cosas desde su fundamento. Para nosotros va a ser muy importante esclarecer cuál es el fundamento de ese hombre que nos ha constituido como entes o cosas, para entendernos como latinoamericanos y poder plantearnos la posibilidad de la liberación, de abrirnos un camino de exterioridad².

Desde lo ideológico y político, según Dussel, Latinoamérica, para Europa, es considerada como lo inferior, lo incivilizado, la periferia. Para la totalidad totalizante europea, el Otro ha sido desvelado desde lo abstracto, totalizado, sistematizado, indagado epistémica y ontológicamente como un ser inferior que deviene de manera dialéctica hacia la civilización. Por ello se podría expresar que Europa no niega la existencia del Otro: Europa reconoce al otro desde una esfera epistemológica

² DUSSEL, Enrique, *Introducción a la filosofía de la liberación ensayos preliminares y bibliografía*, 5.ª. Edic., Ed. Nueva América, Bogotá, 1995, Págs.93

y ontológica que determina el ser en sentido abstracto. Europa ubica al otro latinoamericano como otra cosa, lo reconoce como objeto de la historia que aparece como aquello que está en estado de naturaleza, y corresponde tanto en especie natural, como animal y humana a la consideración inferior y de subdesarrollo. Ese otro, desde la perspectiva racional, es otro sin-razón, sin-alma, sin-sentido, sin-historia; el objeto de estudio no recae en las disciplinas y ciencias del hombre, sino que adormita su razón en la sin-razón, de prácticas inferiores que asumen un pensamiento de vida desde lo simbólico. Es una mismidad que en-cubre y niega lo distinto del ser como otro ser.

De acuerdo con la categoría de alteridad, Latinoamérica es el pueblo que se sitúa en relación con la totalidad Europa como lo Otro³, que se desvela como lo oprimido, lo marginal, lo afuera del centro, la exterioridad; el Otro, desde Latinoamérica, el pueblo latinoamericano, se descifra y se comprende como un ser en lo concreto, situado en relación con «la Totalidad europea»; el ser Otro son “los pobres latinoamericanos, de rostro concreto, personas de voz expresiva que claman por su liberación radical e integral”⁴; que dejan ver sus sentimientos, sus acciones, sus pensamientos reflejados desde su hacer, desde su cosmovisión y desde su mundo de vida. Desde Dussel, el Otro es la alteridad que da razón al desvelamiento del oprimido, del pobre, y al advenimiento de acontecimientos del ser que se demuestra desde su poder-ser-desde-su-mundo, desde su acción, desde su cosmovisión, desde su ethos de vida.

3 Se utiliza Otro con Mayúscula para hacer referencia a Latinoamérica como lo otro que desde Europa es visto como algo diferente a su realidad y por tanto hace parte de una cultura y una realidad que es subvalorada.

4 MORENO VILLA, Mariano, “Un proyecto ético y político para América Latina: A r g u m e n t o lectura sintética y profunda de la obra de E. Dussel y estudio de la relación de la filosofía de la liberación con la ética del discurso Husserl, Heidegger, Lévinas y la filosofía de la liberación” en Revista Antrophos Huellas del Conocimiento, No. 180, septiembre-octubre 1998. Barcelona, pp.51-52

El Otro que es interpelación es por ello exterioridad. Voy a llamar exterioridad a aquel ámbito que está más allá de la totalidad, porque es como el no-ser, es como la nada. Para los griegos, los que estaban más allá del muro de la ciudad (Heráclito, llamaba al muro de la ciudad el lógos, el ser), de la Magna Grecia o de Anatolia (donde estaban Éfeso y las pequeñas colonias griegas), los llamaban bárbaros. Lo que está más allá de la civilización es la barbarie⁵.

El Otro en el sentido latinoamericano puede también ser y expresarse desde la cultura (s) latinoamericanista (s) denominada (s) como cultura (s) popular (s): La cultura popular:

En síntesis: las culturas populares son resultado de una apropiación desigual del capital cultural, una elaboración propia de sus condiciones de vida y una interacción conflictiva con los sectores hegemónicos. Al comprenderlas de este modo, nos alejamos de las dos posiciones que han predominado en su estudio: las interpretaciones inmanentes, formuladas en Europa por el populismo romántico y en América Latina por el nacionalismo y el indigenismo conservadores, y, por otra parte, del positivismo que, preocupado por el rigor científico, olvidó el sentido político de la producción simbólica del pueblo⁶.

Desde otra perspectiva en el pensamiento eurocéntrico se han establecido dos tipos de culturas: cultura popular y cultura europea civilizada. La cultura popular corresponde a las formas primitivas de interpretar el mundo, la vida, formas de expresión y de producción, mientras que la civilización corresponde a las formas más altas de razonar y científicas de entender el mundo y la vida, de conocer, de expresar, de transformar, de producir; entonces, la cultura civilizada y civilizante ubica al ser latinoamericano en el grado de la cultura en camino hacia la civilización, que está aún en proceso de gestación.

5 DUSSEL, Enrique, Op. Cit., p. 121.

6 CANCLINI, Néstor García, Culturas populares en el capitalismo. Ed. Grijalbo, S. A. México, 2002.pág.91



Desde el pensamiento totalizante eurocéntrico, la cultura, y sobre todo, la cultura popular es inferior. Latinoamérica es vista como concepción inferior de cultura y, a su vez, de las diversas expresiones que la conforman. El pensamiento eurocéntrico insiste en un pensamiento auto-determinado como la configuración del sistema-mundo, inventando a Europa como el centro de todo, lo que se conoce como "Mito de la Modernidad" que

[...] consiste, primero, en la autodefinición de Europa como cultura superior. Lo que conduce, segundo, a la consideración de la otras culturas como inferiores o bárbaras, menores de edad, en términos kantianos. Entonces, la violencia y el asesinato contra el Otro, el indio por ejemplo, termina siendo un bien para la víctima, en tanto se la saca de su culpable inmadurez⁷.

Esta evidencia ha llevado a que ser latinoamericano sea interpretado como un ser que se mueve dentro de una cultura que no ha alcanzado el grado de civilización, que es inferior con respecto a la cultura totalizante e imponente. "En esto consiste el "Mito de la Modernidad", en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose al sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario"⁸.

La cultura popular a la cual se refiere Dussel ha gestado y ha constituido el ser desde una identidad que se construye a partir de lo simbólico como formas de representar la vida y, a la vez, conforma el bloque social de los oprimidos.

7 ERAZO CRUZ, Cicerón, Los Empobrecidos el punto de partida de la filosofía de la liberación, Ed. Sentipensar Editores, Grupo de Investigación Cultura y Política, Maestría en Ética y Filosofía Política-Universidad del Cauca 1968-1998, Popayán, 2013. págs. 57.

8 DUSSEL, Enrique, El encubrimiento del Otro. Hacia el origen de mito de la modernidad, Ed. Plural Editores, La Paz, 1994. Pág.71. Citado por: ERAZO CRUZ, Cicerón, Los Empobrecidos el punto de partida de la filosofía de la liberación, Ed. Sentipensar Editores, Grupo de Investigación Cultura y Política, Maestría en Ética y Filosofía Política-Universidad del Cauca 1968-1998, Popayán, 2013. Págs. 57.

Cultura es el conjunto orgánico de comportamientos predeterminados por actitudes ante los instrumentos de civilización, cuyo contenido teleológico está constituido por valores y símbolos del grupo, es decir, estilos de vida que se manifiestan en obras de Cultura y que transforma el ámbito físico-animal en un "mundo", un mundo cultural⁹.

Sin embargo,

A partir de esos descubrimientos fue levantándose una concepción distinta de Occidente sobre los otros pueblos y sobre sí mismo. La descalificación de los primitivos, semejante en muchos puntos a la desvalorización de la cultura popular, se mostró inconsistente. La amplitud asignada desde entonces al concepto de cultura -lo que no es naturaleza, todo lo producido por todos los hombre, sin importar el grado de complejidad y desarrollo alcanzado- fue un intento de reconocer la dignidad de los excluidos. Se consideraron parte de la cultura todas las actividades humanas, materiales e ideales, incluso aquellas prácticas o creencias antes juzgadas manifestaciones de ignorancia (las supersticiones, los sacrificios humanos), las normas sociales y las técnicas simples de quienes viven desnudos en una selva, sujetos a los ritmos y los riesgos de la naturaleza¹⁰.

Dussel, para aclarar y sustentar al ser latinoamericano como el Otro sujeto histórico, reivindica la categoría de alteridad y le da una acepción particular; la alteridad se expone como una categoría liberadora, que permite pensar al Otro desde su propio ser y desde sus propias condiciones, condiciones que se perfilan como pretexto para tornar el reconocimiento del propio ser que desde sus propias capacidades y contextos reconocen su propia necesidad de encuentro y liberación. "Enrique Dussel considera que el Otro es el pueblo latinoamericano (la periferia) situado

9 DUSSEL, Enrique, Filosofía de la cultura y la liberación: Ensayos, Ed. UACM, México, 2006.págs. 101.

10 CANCLINI, Néstor García, Op. Cit., 59-60

en relación a la Totalidad Europea (el Centro). El Otro no es ya otro abstracto, es alguien concreto: los pobres de rostro personal, de voz expresiva que claman por su liberación radical e integral¹¹.

La importancia de la alteridad para Dussel figura en la necesidad de poder demostrar que el Otro desde Latinoamérica se dirige a ser pensado desde un existencialismo antropológico: *"El Otro, la alteridad metafísica, la exterioridad en el nivel antropológico, es primeramente social, histórico-popular"*¹² donde el otro como un yo individual se reconoce a partir de los varios yoes, a partir de la intersubjetividad, desde el álter, el Otro, el cual es su reconocimiento que permite confrontar su propio ser implicando una pluralidad.

Este reconocimiento que parte del Yo en reconocerse en el Otro es la aceptación del Otro que está más allá de su mundo, situación que se ve desvelada por la experiencia "cara a cara" que admite que el mundo para el Yo no es único; hay diversidad de mundos, el mundo y el yo no trascienden la realidad infinita, sino que, por el contrario, es finita, y la conciencia y aceptación de ello permiten pensar el mundo como la no totalidad, que al mismo tiempo, traspasa pensar y aceptar al otro más allá de la razón europea.

La relación en el caso intersubjetivo (yo-tú), no se nos reserva tan solo a algunas experiencias raras o privilegiadas sino que se da en la vida cotidiana desde el momento que hablamos a alguien. Evidenciándose una dirección intencional, una dirección de la conciencia hacia el otro. Yo, yo soy frente a otro que dice yo, y que me es necesario por consecuencia tener en cuenta como un tú; un yo en relación al cual yo mismo soy un tú¹³.

11 ERAZO CRUZ, Cicerón, Los Empobrecidos el punto de partida de la filosofía de la liberación, Ed. Sentipensar Editores, Grupo de Investigación Cultura y Política, Maestría en Ética y Filosofía Política-Universidad del Cauca 1968-1998, Popayán, 2013. págs.75

12 DUSSEL, Enrique, Filosofía de la liberación, Ed. Nueva América, Bogotá, 1996, págs. 60

13 THEODOSÍADIS, Francisco, Alteridad las (des) ¿construcción del otro?, yo como objeto del sujeto que veo como objeto. Ed.

El reconocerse al yo desde esta posibilidad le permite reconocer al Otro como Otro, como es, como periferia, empobrecido, exterioridad. Por tanto, la relación que deviene a partir de la intersubjetividad causada por el "cara a cara" se convierte en un momento y en el tiempo que rompe la mismidad, donde el Otro no es objeto totalizado, sino pensado y recreado desde la condición (es) de Otro (s), que no es más que la introducción al espacio de la alteridad que accede Dussel desde Latinoamérica para pensar y ser reflexionada desde esta distinción.

Entre la ontología de la totalidad y la relación con un Absoluto alterativo, esta la relación con el Otro que es antropológica, y eso había sido dejado de lado. En efecto los griegos pensaron el ser, que era el fundamento, como divino; vinieron los cristianos y determinaron la alteridad como teológica; y la alteridad como teológica constituyo al hombre como persona. Vinieron después los modernos y negaron al Absoluto como alteridad y afirmaron al hombre como sujeto. Finalmente---permítanme la osadía---venimos los latinoamericanos y, por primera vez en la historia mundial, afirmamos al otro hombre como el Otro, no sólo como persona o clases social, sino como pueblo, como cultura periférica¹⁴.

Lo anterior traslada a que el otro, pensado desde el pensamiento occidental, ha sido concebido como exterioridad y objeto, ha sido reducido a ser un ente dentro del mundo, donde no cabe una sensibilidad racional ni la posibilidad de condición humana. El Otro no es pensado en la exterioridad a partir de la determinación de condiciones humanas, es negado en todo su sentido.

El pensar que se refugia en el centro termina por pensarlo como la única realidad. Fuera de sus

Cooperativa Editorial Magisterio, Bogotá S. A. 1996. págs. 9

14 Dussel, Enrique, Filosofía de la liberación, Ed. Nueva América, Bogotá, 1996, Pág.137. Citado por: ERAZO CRUZ, Cicerón, Los Empobrecidos el punto de partida de la filosofía de la liberación, Ed. Sentipensar Editores, Grupo de Investigación Cultura y Política, Maestría en Ética y Filosofía Política-Universidad del Cauca 1968-1998, Popayán, 2013.págs. 76



fronteras está el no-ser, la nada el “ninguno”, el bárbaro, el sin-sentido. El ser es el fundamento mismo del sistema o la totalidad de sentido de la cultura y el mundo del hombre de centro¹⁵.

El pensamiento de Dussel pone a consideración una nueva filosofía que parte desde América Latina, y se constituye como una filosofía de la liberación como “la auténtica “filosofía de la miseria”, la que tiene por tema al pobre, al oprimido, al no-ser más allá de “lo mismo”¹⁶, que expresa su mirada hacia las formas opresoras de pensamiento, colocando como tema central, la exclusión de los pobres, la periferia, reflexiones que parten de la concepción y contracción occidental del Otro como el no-ser, la nada, que necesita ser reivindicado desde su condición de existencia.

La filosofía de la liberación constituye [...] repensar toda la filosofía (desde la lógica o la ontología, hasta la estética o la política) desde el otro, el oprimido, el pobre: el no-ser, el bárbaro, la nada de sentido. Y es que, hay alguien más allá del ser: es real aunque no tenga todavía sentido¹⁷, lo que demuestra que Latinoamérica debe juzgarse por su condición de existencia del ser latinoamericano, como Otro ser que se mueve y se comprende desde esferas distintas de existencia; “El-otro distinto es la “alteridad real” y el que en última instancia traspasa el horizonte ontológico o paradigma de la totalidad monológica, y nos ubica en el reino de la “alteridad dialógica”. Esta consideración siempre nos obligará a definirnos éticamente¹⁸, des-encubriendo de esta manera la realidad ética del ser como persona, como humano, que se relaciona y que existe en el mundo a partir de su propio discurso, de su propia existencia.

15 DUSSEL, Enrique y otros, *Ética de la liberación*, Ed. Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1998. págs. 51. Citado por: ERAZO CRUZ, Cicerón, *Los Empobrecidos el punto de partida de la filosofía de la liberación*, Ed. Sentipensar Editores, Grupo de Investigación Cultura y Política, Maestría en Ética y Filosofía Política-Universidad del Cauca 1968-1998, Popayán, 2013.págs86.

16 DUSSEL, Enrique, *Op. Cit.*, p.133.

17 DUSSEL, Enrique y otros, *Op. Cit.*, p.90-91.

18 THEODOSÍADIS, Francisco, *Op. Cit.*, p.134.

Por otra parte, la filosofía de la liberación permite descubrir, desenmascarar el pensamiento totalizador de Occidente, que no deja notar, comprender y sentir al ser desde la realidad, sino que encubre al ser en un pensamiento ontológico que para Dussel empieza con Parménides y que culmina con Heidegger; por tanto, la concepción y el pensamiento del Otro como Otro para esta filosofía no existe, y la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación libera al no-ser como ser negado, desde la reflexión del Otro, que necesita aceptación, comprensión y reconocimiento por parte del pensamiento totalitario y excluyente de Europa.

La alteridad pensada desde un existencialismo antropológico propuesto por Dussel plantea que Latinoamérica tiene una personalidad, una identidad que se expresa bajo un ser-sentir-pensar que en relación con Europa y a partir del modelo y la concepción filosófica europea, no la incluye, no corresponde a su tramado histórico; en su plenitud queda al margen, y es subvalorada, excluida de las condiciones antropológicas europeas que conciben al hombre desde un modelo culto, racional, consiente del conocimiento y de los progresos intelectuales; por su lado, el latinoamericano en su condición de igualdad no corresponde a ellas, es salvaje, irracional, y en cultura natural es atrasado y por ser accidentalmente descubierto ha sido por Europa concebido como carente de historia.

Definido así el-otro, de una manera antropológica y metafísica, ya podemos rebasar la categoría de la totalidad definida por las concepciones identidad-alteridad y openerla a la categoría de la exterioridad constituida por el lugar de el-otro como distinto. Es posible así pasar a definir primeramente al otro en la realidad corporal y sólo después en el texto, no únicamente como lenguaje (aunque siempre también) sino esencialmente como el excluido de la totalidad, como oprimido, como pobre: “como el miserable que sufre traumáticamente en su corporalidad la opresión y la exclusión de los “beneficios de la totalidad¹⁹.

19 *Ibíd.* p. 135.

Esta referencia reivindica el discurso cultural, se trata de distinguir aquel que ha sido interiorizado por su cultura, su ser, su identidad, y que su forma de concebir su mundo, de sus vivencias a través del cualquier discurso como el del carnaval.

Desde el pensamiento europeo se ha establecido la disyuntiva entre cultura y civilización. Según estas categorías se sitúa a los pueblos no europeos en la condición de culturas que no han alcanzado el grado y las características de desarrollo de las sociedades, se les analiza bajo el grado de racionalidad filosófica como si hubiera carencia de estado, de ciencia, de tecnología, como si carecieran de utopías, de historia. Estas circunstancias determinan la idea de progreso y civilización de las naciones, y por tanto estos pueblos carentes de la idea de progreso se convierten en pueblos irracionales, con características míticas, simbólicas, costumbres, creencias y tradiciones religiosas.

Tal cultura se refería, sobre todo, a la manera de conocer y a la ideología, en especial la religiosa. Los desarrollados eran modernos, racionales y protestantes. Los subdesarrollados eran tradicionales, no-protestantes, con racionalidad pre-moderna, si no francamente primitivos. Algunos de los rasgos específicos de la moderna sociedad capitalista en los países centrales fueron propuestos como expresiones básicas de la Modernidad, y como el marco histórico insustituible del desarrollo económico: el principio de ganancia, el valor del dinero y del mercado, la idea de que el sentido de la vida es el trabajo y el consumo, el universalismo de la respectiva orientación valórica-normativa. Tales eran características de la Modernidad, de la racionalidad, y se encontraban más en los pueblos protestantes que en los otros. Los rasgos opuestos a ellos eran, pues, parte de la tradición y eran los obstáculos a remover en el camino del desarrollo. El desarrollo era, ante todo, modernización²⁰.

20 QUIJANO, Anibal, "El fantasma del desarrollo en América Latina", en Revista Vénez de Economía y Ciencias Sociales, Vol. 6 N.º 2 mayo-agosto 2000, pp. 73-90 en <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/56.pdf>, Consultado febrero de 2014

Pero haciendo abstracción de que Latinoamérica existe, surge la categoría de alteridad, es decir, Europa la reconoce desde la condición de inferior, no niega su existencia: Latinoamérica es subalterna para Europa, pero, a su vez, Europa es el otro latinoamericano. Aquí surge una relación recíproca en tanto que Europa no existe sin Latinoamérica, y viceversa. Esta relación del reconocimiento a partir de la diferencia se convierte en una característica de alteridad, en la que negación surge como como condición, esta categoría es el otro en relación de dominación.

De ahí que Dussel reivindica una expresión filosófica basada en un pensamiento que deviene de la periferia, de la condición incivilizada y no-progreso de cultura, de pensamiento, de posición política en Latinoamérica, lo cual se constituye en una filosofía de la liberación que intenta liberar naciones desde esta implicación; esta filosofía es filosofía de los oprimidos y combate la opresión misma.

En la FL nos encontramos no solo ante una filosofía que reflexiona sobre la liberación social, política, económica, cultural, sino que, además, es una reflexión que pretende ser una «liberación» de la misma ontología europea ya dicha. En efecto, la FL no solo versa sobre la liberación intrahistórica, social, sino que esta presupone desenmascarar el lenguaje ideológico, encubridor, de la ontología occidental, así como «la lógica filosófica de una totalización que le impide llegar a la realidad»²¹.

La liberación latinoamericana es el interés de la filosofía de la liberación y de Dussel, en tanto que reflexiona la alteridad, la revelación del otro que no surge desde la analogía del mismo, sino que ese Otro se descubre como discurso, como

21 MORENO VILLA, Mariano, "Un proyecto ético y político para América Latina: El grito doliente de la otredad como dimensión del sentido y significado de una actual realidad histórica. a r g u m e n t o lectura sintética y profunda de la obra de e. Dussel y estudio de la relación de la filosofía de la liberación con la ética del discurso Husserl, Heidegger, Lévinas y la filosofía de la liberación" en Revista Antrophos Huellas del Conocimiento, No. 180, septiembre-octubre 1998. Barcelona, pp.50.



lenguaje; una alteridad que se preocupa por las reflexiones antropológicas existenciales del ser, es decir, el ser-desde-su-mundo, desde su condición, desde su discurso, desde su campo ético, desde su ser-hacer-sentir-.

El hombre es real efectiva y actualmente tal cuando "ex"-siste" cuando está en su mundo presente por la praxis. La praxis en la actualidad misma, en su mundo, es el modo de su trascendencia. La muerte por ello indica la imposibilidad de la praxis, el radical no poder ser ya más en el mundo: el haber dejado de obrarse en la acción²².

La alteridad que desarrolla Dussel para reflexionar el ser, el pensar y el actuar del sujeto latinoamericano, como el Otro, con referencia a Europa me lleva a reflexionar que el Carnaval de Negros y Blancos de Pasto puede ser pensado como un discurso que aporta al desarrollo de ese concepto, y, en consecuencia, al desvelamiento del Otro latinoamericano.

Nariño, al hacer parte de Colombia y esta de Latinoamérica, es parte y permite ubicarse en la concepción de que América Latina ha sido vista como periferia y subdesarrollo; la sitúa desde la filosofía latinoamericana a pensarse para y desde los oprimidos con referencia a Europa.

Desde el pensamiento y la filosofía de Dussel, el carnaval de Negros y Blancos sería una muestra de esa filosofía de la liberación, el carnaval como una filosofía alternativa que justifica materializar las diversas manifestaciones que el pastuso, como latinoamericano, ha implementado en su cultura para demostrar la pertenencia y la identificación de la misma, que descubre el ser, el Otro, con esto; el carnaval responde a la necesidad que el pastuso tiene con respecto a su cultura: reivindicarla y demostrar su identificación de la misma.

22 DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Ed. Trotta, Valladolid, 1998, págs. 93.

La identificación de alteridad a partir de la concepción de Dussel en el carnaval de Blancos y Negros y, a su vez, como muestra de una filosofía alternativa, me conduce a ubicar los aportes de este pensador como hechos, acontecimientos; son la fuente que permite ver el avance de la propuesta presentada, puesto que son sus indagaciones y planteamientos filosóficos los que referencian la alteridad como el gran problema que Latinoamérica enfrenta y que se desenvuelve partir de lo que el ser latinoamericano significa en relación con la cultura universal hegemónica: el ser, el latinoamericano, como lo otro, como otra cosa cualquiera, y, por tanto, esto se demuestra, se combate a partir de la cultura latinoamericanista presenciada en diversidad de actos culturales que dejan notar distintas cosmovisiones y formas de vida bajo el actuar y el sentir del ser como lo Otro latinoamericanista. "De ahí que la filosofía tenga que abrirse al pueblo, escuchar sus mitos e interpretar sus símbolos, porque ahí está lo nuestro oculto"²³.

La situación que enfrenta América Latina con relación a Europa no es ajena en la misma Latinoamérica, ya que se podría pensar que esta idolología persiste en todo el pueblo latinoamericano y que sin duda alguna hay estados-nación que se expresan como la superioridades de otros, lo que a su vez sería la negación que América latina presenta con su propio pueblo.

Periférica con relación a Europa y Estados Unidos, América Latina construye sus propias periferias, y las dos situaciones periféricas son vinculadas, porque es en parte para luchar contra su situación marginada, para construir una identidad poscolonial fuerte y para construir un país que asuma su lugar entre las <<naciones civilizadas>> que muchas nuevas naciones han marginado algunos sectores de su sociedad. La razón por la perturbación de esta marginación no es solo práctica --las luchas de poder, las estrategias de autoafirmación-- sino también teórica y metodológica, a causa de la

23 DUSSEL, Enrique, Op. Cit., 136.

manera de conceptualizar las relaciones entre países hegemónicos y países menos fuertes. La dicotomización entre un centro metropolitano o colonial y una periferia colonizadora, recientemente independiente, o simplemente desfavorecida, hipostasia el Occidente y el <<Tercer Mundo>> y simplifica la complejidad de las sociedades periféricas. Si este paradigma es adoptado por intelectuales occidentales, la simplificación se acentúa a causa de la ignorancia de la realidad socio-política de las sociedades estudiadas²⁴.

Dussel plantea la alteridad a partir de la totalidad europea; sin embargo, América Latina, pensada también como totalidad, enfrenta una amplia y cuestionable circunstancia; por una lado, se muestra diversa, una cultura que parte de culturas populares, lo que implicaría no solo pensar al Otro desde el ser oprimido y marginado por parte de Europa, sino al mismo tiempo implica pensar alteridades, oprimidos, colonizados, a partir de las diversas expresiones y eventos culturales, como también desde manifestaciones políticas, sociales, históricas y culturales lo que indica que Europa subvalora la cultura latinoamericana que se diferencia a partir de la diferencia, como diría Dussel desde la distinción de culturas.

Por otro lado, la diversidad latinoamericanista, que es la colonización mestiza que se da desde la exterioridad, determina, a su vez, una colonización interior, una colonización que se desentraña desde lo nacional, desde las mismas naciones latinoamericanistas que se imponen y se descubren como el progreso y la civilización. La interioridad y el proceso de nacionalidad en las mismas naciones latinoamericanas presencia negación del Otro, marginación, colonización. La cultura latinoamericana es, por tanto, colonizada e interiormente colonizadora de su misma diversidad, de sus diferencias, se mueve en una dicotomía exterior e interior de alteridad y alteridades que surgen en su mismo proceso de identificación y reivindicación de la totalidad europea, al igual que de la latinoamericanista.

24 THEODOSÍADIS, Francisco, Op. Cit., 111-112.

[...] En cualquier momento histórico de dominación el pueblo es el bloque social de los oprimidos: clases, sectores, etnias, artesanos, mujeres, niños, ancianos, etc. El pueblo tiene su centro, básicamente, en la exterioridad del sistema capitalista. En consecuencia, la cultura popular será entonces la cultura de los obreros asalariados, de los campesinos, pero también de las tribus, los grupos étnicos, los grupos marginales sin trabajo y otros sectores sociales oprimidos. Esto se evidencia, sobre todo, en las sociedades más alejadas, dependientes y menos favorecidas del capitalismo mundial. Y hoy esta "cultura popular" es la que más sufre en América Latina los embates de la represión económica y penetración ideológica de los aparatos transnacionales, o de la "acción comunicativa" posmoderna, como eufémicamente denominan ciertas tareas a la dominación cultural del sistema capitalista, sin darse cuenta de la presencia de la exterioridad del sistema²⁵.

Retomado el carnaval, en la cultura pastusa figura como un discurso que desentraña el ser desde representaciones simbólicas, un discurso que lee un acontecimiento cultural desde lo concreto; desde un ser que, a su vez, se muestra como objeto que puede ser leído a través de sus expresiones, de su rostro, de su máscara, para comprender y poder descifrar al sujeto pastuso como ese Otro que se reivindica a partir de uno de los tantos discursos culturales de América Latina y que pone en evidencia a la cultura popular pastusa como inferior y marginada en relación con la totalidad cultural europea.

El carnaval en la cultura pastusa no solo se reivindicaría con la totalidad europea sino con Colombia y América latina que pone en estrecha relación la situación alterica que América latina vive en relación a Europa. Este festejo popular es también un componente que se mueve por ese ser, unidad y totalidad doblemente colonizado, pues en su condición de colonizado se somete al modelo universal de carnaval.

25 Ibíd.p.148.



De hecho, el carnaval se somete a parámetros totalizadores en la medida que la UNESCO designa caracteres generales para el carnaval de acuerdo con reglamentos, designando que Negros y Blancos se ha convertido en patrimonio universal e inmaterial de la humanidad; esto ocasiona una trasmutación de los caracteres particulares que el carnaval ha adquirido de acuerdo con su espacio-tiempo, donde las manifestaciones simbólicas de lo profano, los ritos, lo mítico son expresiones múltiples y significativas que varían en cada pueblo, en cada cultura popular.

Sin embargo, el carnaval puede mostrarse también como colonizador frente a otros actos culturales; desde este aspecto el carnaval coloniza interiormente, como Latinoamérica lo hace desde su misma totalidad. En efecto, el carnaval ha trascendido a ser uno de los acontecimientos culturales más significativos para la humanidad y tiende a ser un acto hegemónico frente a otras expresiones culturales que se dan en el mismo espacio-tiempo, en este caso de la ciudad de Pasto,

La diversidad de patrones culturales, de objetos y de hábitos de consumo es un factor de perturbación intolerable para las necesidades de expansión constante del sistema capitalista. Al ser absorbidas en un sistema unificado todas las formas de producción (manual e industrial, rural y urbana) son reunidas y hasta cierto punto homogeneizadas las distintas modalidades de producción cultural (de la burguesía y el proletariado, del campo y la ciudad). La homogeneización de las aspiraciones no implica que se igualen los recursos. No se elimina la distancia entre las clases ni entre las sociedades en el punto fundamental --la propiedad y el control de los medios productivos--, pero se crea la ilusión de que todos pueden disfrutar, efectiva o virtualmente, de la superioridad de la cultura dominante. A las culturas subalternas se les impide casi todo desarrollo autónomo o alternativo, se reordenan su producción y su consumo, su estructura social y su lenguaje, para adaptarlos al desarrollo capitalista²⁶.

Este conflicto por el cual se ve enajenado el carnaval como representación del ser y el hacer del Otro que se vive desde la cultura y que desvela el desentrañamiento más puro y práctico que cada cultura como cultura popular, ha creado y ha manifestado como símbolo y forma de vida, lo que para Dussel, es la muestra de manifestación y liberación que cada cultura popular que es el pueblo; los oprimidos, intentan revelarse en los diversos discursos que discurren bajo la forma de prácticas culturales. La enajenación carnavalesca, en la que el carnaval se convierte un discurso hegemónico dentro de la cultura popular, es universal, globalizante y acontece desde y para el comercio; la idea de carnaval ha sido trasgredida, violada dominada para el servicio comercial y reconocimiento popular.

Pero verdaderamente el sentido por el que debe liberarse el carnaval es por su significado simbólico. Pero, en su discurso universal el carnaval ha sido catalogado como un espacio de liberación de la carne, como rito que existe en el desorden y se resiste al orden establecido en la vida cívica, lo que permite al sujeto prolongar un estado de liberación. El carnaval en su primera iniciativa es negación y exclusión del orden religioso-católico. Pero, a su vez, es cultura popular y en su condición de cultura popular es la oposición a la civilización, al progreso que expresa la cultura universal como totalidad, una cultura elitista que presume ser ilustrada y, por tanto, su condición no le permite ver otras realidades; su realidad es única, y como culta su pensamiento lo es también único, que para Dussel, esta realidad y pensamiento cultural que es la totalidad europea, ocasiona opresión al ser, al pretender convertir al Otro, al latinoamericano en nada, en un no-ser, en una no-realidad, que para Dussel son mecanismos de resistencia que la cultura popular utiliza.

Asimismo, tomando a la cultura popular como excluida que asume indiferencia, minusvalorada, el pastuso como el ser-hacer del carnaval de Negros y Blancos, toma igualmente este valor de marginalidad, sino que también asume el

pastuso como identidad, que es menospreciado, el Otro negado e inferiorizado por la civilización ocasionando un cierto grado de complejidad al enfrentarse a otras culturas y estilos de vida. La alteridad desarrollada desde este contexto sitúa dos prototipos marginales, por un lado el carnaval y el ser pastuso, que no es más que la expresión histórica-cultural y la identidad histórica-social. Desde esta apreciación es entonces ver cómo se da la reivindicación de eso Otro marginado, subvalorado, de ese otro alterno, el cual puede ser comprendido por las posibilidades de vida que tiene el ser como pastuso desde lo cotidiano y desde el carnaval, el cual es su elemento que sirve de pretexto para descifrar una interesante enajenación de identidad la cual se da bajo la muestra de liberación dada una vez en el año a través del carnaval, el pastuso descubre un enrostramiento y desenrostramiento antes y después del tiempo del carnaval.

Cabe así decirlo, que la alteridad desde el carnaval de Negros y Blancos deja notar un compromiso por la cultura, que si bien Dussel reivindica América Latina como el Otro, esta investigación hace partícipe a la reivindicación a un otro. El carnaval sería una muestra de liberación tanto ontológica como epistemológica: ontológica en un sentido de liberación ideológica, social, política, cultural del ser como pastuso, y epistemológicamente como liberación del carnaval como discurso que implica el contenido de un ciframiento y desciframiento de un ser-pensar-sentir-del-pastuso.

● Bibliografía

García Canclini, N. *Culturas populares en el capitalismo*. México: Ed. Grijalbo, S. A., 2002.

DUSSEL, E. *Introducción a la filosofía de la liberación ensayos preliminares y bibliografía*, 5ª. Edic., Ed. Nueva América, Bogotá, 1995.

_____. *Filosofía de la liberación*, Bogotá: Ed. Nueva América, 1996.

_____. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Valladolid: Ed. Trotta, 1998.

_____. *Filosofía de la cultura y la liberación: Ensayos*, México: Ed. UACM, 2006.

_____. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen de mito de la Modernidad*, La Paz: Ed. Plural Editores, 1994.

_____. y otros, *Ética de la liberación*, México: Ed. Universidad Autónoma del Estado de México, 1998.

Erazo Cruz, C. *Los empobrecidos el punto de partida de la filosofía de la liberación*. Popayán: Ed. Sentipensar Editores, Grupo de Investigación Cultura y Política, 2013.

Moreno Villa, Ma. "Un proyecto ético y político para América Latina: Argumento lectura sintética y profunda de la obra de E. Dussel y estudio de la relación de la filosofía de la liberación con la ética del discurso Husserl, Heidegger, Lévinas y la filosofía de la liberación" en Revista Antrophos Huellas del Conocimiento, N.º 180, septiembre-octubre 1998.

Quijano, A. "El fantasma del desarrollo en América Latina", en Revista Venez de Economía y Ciencias Sociales, Vol. 6 N.º 2 mayo-agosto 2000, pp. 73-90 en <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/56.pdf>, Consultado febrero de 2014.

Theodosíadis, F. *Alteridad las (des) construcción del otro? yo como objeto del sujeto que veo como objeto*. Ed. Cooperativa Editorial Magisterio, Bogotá S. A., 1996.